

## À l'ami inconnu : Derrida, lecteur politique de Blanchot

Georges Leroux

Volume 31, numéro 3, hiver 1995

Politique à l'œuvre

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/036002ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/036002ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leroux, G. (1995). À l'ami inconnu : Derrida, lecteur politique de Blanchot. *Études françaises*, 31(3), 111–123. <https://doi.org/10.7202/036002ar>

Résumé de l'article

Jacques Derrida a proposé à plusieurs reprises des lectures de l'oeuvre de Maurice Blanchot. Dans ses récentes *Politiques de l'amitié*, ce travail fait retour et permet de saisir à neuf l'importance politique de l'écriture de Blanchot, déjà manifeste dans un recueil antérieur de Derrida, *Parages*. Le présent essai présente une articulation entre ces deux moments du parcours de Derrida, en montrant à la fois la continuité du propos et sa radicalisation récente.

# À l'ami inconnu: Derrida, lecteur politique de Blanchot

GEORGES LEROUX

*Celui qui ne m'accompagnait pas* : à celui qu'il désire aborder, dans une rencontre qui serait enfin véridique, le narrateur du récit de Maurice Blanchot ne saurait refuser le statut de l'autre. Cet autre éternellement présent qui résonne dans tout langage, n'est-il pas dès lors le compagnon éternel du même, de celui-là qui prend la parole, dérive, mais demeure celui qui parle ? Vertigineux paradoxe qui prend le risque de mettre en question la notion même de compagnie. Celui qui ne m'accompagnait pas n'est-il donc que celui qui, tout en m'étant éternellement présent, ne désire pas m'accompagner, n'a aucun souci de moi, n'est autre finalement que parce que je désire être moi ? Étant celui-là, est-il personne ? Cherchant son amitié, le narrateur est renvoyé à une solitude invincible.

Dans ses études sur les récits de Maurice Blanchot<sup>1</sup>, Jacques Derrida n'a pas cherché à allégoriser tous ces moments du texte où l'écriture invite, quasi irrésistiblement, à un dépassement vers une interprétation en miroir des positions du sujet. Il a plutôt voulu, suivant en cela une consigne souvent présente dans son

1. Recueillies dans *Parages* (Paris, Galilée, 1986), elles abordent l'ensemble des récits de Maurice Blanchot. Dans la présente étude, je me concentre sur le récit de Blanchot qui me semble le plus décisif pour la lecture politique que je tente de dégager, *Celui qui ne m'accompagnait pas* (Paris, Gallimard, 1953) et sur l'essai de Jacques Derrida, « Pas », d'abord publié dans la revue *Gramma* (cahiers 3-4, *Lire Blanchot*, I, 1976) et repris dans *Parages*, pp. 20-116.

œuvre, élaborer, déployer jusqu'à leurs extrémités les plus fines les significations et les forces d'une écriture dans laquelle il lit d'abord l'adresse et la destination, l'éloignement ou l'approche. Derrida ne propose donc pas de mise en intrigue phénoménologique de ce qui se révélerait dans la compagnie. Il a dit assez souvent l'état de confusion et d'instabilité provoqué par la lecture de Blanchot et, en la commentant comme il n'a cessé de le faire, il a contribué à exposer le paradoxe même de l'accompagnement : pas de compagnon dans la compagnie la plus extrême, nécessité de résister à ce qu'on pourrait appeler une lecture lévinassienne de Blanchot, c'est-à-dire à une lecture immédiatement portée par l'éthique d'un appel, la volonté d'une reconnaissance et l'injonction d'une identité. En son point limite, cette résistance se transforme en refus — momentané, provisoire certes, mais refus manifeste tout de même — de considérer la possibilité de l'amitié comme achèvement de la compagnie. En toute fidélité aux paroles de Blanchot : « Nous ne devons pas, par des sacrifices, faire semblant de poursuivre un dialogue<sup>2</sup>. » Comme cette exigence est dure et que sont ces sacrifices adonnés au faire semblant ? Suivant à la trace ce pas, qu'il lit à la fois comme négation et comme dépassement, Derrida parvient lui-même en ce point du neutre où « le tout se suspend dans l'indécision », il cite le récit de Blanchot :

Que va-t-il donc arriver ? Ai-je vraiment eu ce désir de me dérober, de me décharger sur quelqu'un d'autre ? Plutôt de dérober en moi l'inconnu, de ne pas le troubler, d'effacer ses pas pour que ce qu'il a accompli s'accomplisse sans laisser de reste, en sorte que cela ne s'accomplisse pas pour moi qui demeure au bord, en dehors de l'événement, lequel passe sans doute avec l'éclat, le bruit, et la dignité de la foudre, sans que je puisse faire plus qu'en perpétuer l'approche, en surprendre l'indécision, la maintenir, m'y maintenir sans céder<sup>3</sup>.

Le principe de cette approche du texte de Blanchot réside dans le droit de l'absolue singularité, placée ici comme l'événement singulier de l'amitié de Maurice Blanchot et de Georges Bataille, que Derrida se refuse non seulement à commenter, mais à généraliser en en tirant quelque leçon éthique ou même politique. Aucune reproduction, aucune abstraction. Respect et désir de fidélité prennent le pas sur le projet d'une réappropriation. Même une interprétation qui transformerait l'écriture en une sorte de phénoménologie de l'abord

2. Maurice Blanchot, « L'amitié », dans *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 329.

3. Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, p. 126, cité par Derrida dans « Pas », p. 56.

et de la rencontre paraîtrait trahir le projet de Blanchot. La communauté inavouable doit d'abord demeurer une communauté inavouée<sup>4</sup>. Rien de plus polarisé en effet que le retrait et l'isolement (parler de solitude serait prématuré) de Blanchot et l'agitation toujours déjà politique de Bataille.

D'autres que Derrida ne se seraient pas privés de tirer de cette polarité un modèle de la confrontation du choix de vie politique et de l'écriture, mais un thème nietzschéen, que nous retrouverons plus loin, donne la raison de ce qui semble en apparence une abstention. Plutôt une scène qu'un thème à proprement parler, le dispositif même de la parole tel que Blanchot le décrit : « Paroles d'une rive à l'autre rive, parole répondant à quelqu'un qui parle de l'autre bord et où voudrait s'accomplir, dès notre vie, la démesure du mouvement de mourir<sup>5</sup>. » Parler de scène ici, dans ce mémorial de Bataille, permet d'être juste à l'égard du motif invinciblement romantique de cette voix nietzschéenne, de ces bords et de ces rives où la parole s'exténue dans le passage de la vie et du temps. Mais il faut aussi être juste à l'endroit de la voix de Blanchot, dont le désir inscrit dans le récit est d'emblée un désir d'aborder. Derrida n'a pas hésité à dégager à son tour une autre scène, moins proche peut-être des paysages montagneux de Caspar David Friedrich, une scène maritime ; il l'évoque une première fois au moment de présenter *Parages*, pour marquer la nature de sa lecture, un repérage dans la brume, à la recherche du clignotement d'un phare sur la rive. Mais ce monde incertain, « ce mouvement flottant », il le retrouve dans la compagnie distante, dans ces parages où l'accompagnement ne saurait déterminer l'événement de la rencontre de l'autre, faisant trembler dans le langage — dans tout langage, puisqu'il est ici question de toi, de moi, du « Viens » qui nous lie — « ce dont il va dans le venir d'un événement, l'unique comme rapport à l'autre, le pas qui n'accompagne pas, chaque fois uniquement unique et inaltérablement autre...<sup>6</sup> » Parages, bordures, scène d'abordement, mais essentiellement composition de deux mouvements qui se soutiennent : refus du semblant, de la mimique qui installe la compagnie dans ce qu'elle ne devrait pas être et crispation devant l'événement de la dérive, tension entre les certitudes de l'identité et du propre et ce qui arrive venant du fond.

Toute la lecture de Derrida travaille donc contre une réappropriation, jugée facile et même vulgaire, de l'identité ;

4. L'essai de Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable* (Paris, Minuit, 1983), joue certes un rôle dans ce parcours, mais effacé, oblique.

5. *L'Amitié*, p. 329.

6. *Parages*, p. 64.

le paysage marin est dépourvu de racines, la profondeur des eaux, l'infinité des dérives, l'incertitude des rives y sont plus fidèles à la voix de Blanchot que toute autre scène. Et que dire de cette chambre de l'écriture où la rencontre infiniment se dérobe? En quoi, comment cette scène n'est-elle pas entièrement commensurable à l'éthique de Levinas, que Blanchot avait commentée plus tard<sup>7</sup> — Derrida le rappelle —, en la donnant comme scène de l'impossible franchissement, de l'absence de patrie commune, des rives éloignées? Connaissance de l'inconnu, absolution de la révélation d'autrui. La lecture que fait Blanchot de Levinas, il faut à notre tour y insister, se dérobe aux prises de l'éthique, elle en refuse jusqu'à l'invitation; en déportant sur le transcendant le pouvoir de l'appel et de la reconnaissance, elle produit un mouvement qui, sous couvert d'accepter le neutre, n'en refuse pas moins la condition essentielle de l'éthique de Levinas, l'immédiateté éthique de l'autre. Ce refus est d'abord celui du visage, dont Blanchot a fait non seulement dans son écriture, mais dans sa vie cachée, l'emblème renversé : la voix seule, cherchant en elle-même l'origine de son désir de l'autre en même temps que le principe fuyant de son identité, est active. Le regard ne peut que se perdre, et perdre celui qui le risque. Non, Blanchot ne s'est pas rapproché de Levinas, il l'a tiré à lui pour lui résister de toutes ses forces. Derrida le suit sur ce chemin difficile : même s'il inscrit Levinas dans la compagnie de Bataille et de Blanchot, pour dessiner ce qu'on pourrait appeler son interlocuteur fondamental, ce n'est pas à lui qu'il demande de tendre son fil dans le labyrinthe des politiques de l'amitié, mais au Blanchot des récits, à ce compagnon indéchiffrable et imparable, cet ami inconnu.

Ce mouvement s'accomplit dans ce que Derrida a proposé d'appeler la paralysie, cette forme du commentaire du texte de Blanchot seule capable d'en révéler la force et la singularité. Par exemple, dans cette scène de l'escalier où la vision estompée d'une figure produit cette terrible détresse de l'éloignement et aboutit à : « Vous savez, il n'y a personne<sup>8</sup>. » La figure était pourtant là, le narrateur en est certain; plus encore que sa présence, il a éprouvé sa disparition. Dans sa gorge, sa voix s'étrangle d'avoir risqué le regard. La paralysie désigne donc cette écriture de l'abord, où la rencontre et tout ce qui d'elle devrait se résoudre en amitié et en vertu, se dissout au contraire dans les procédures infinies de l'approche. Le compagnon n'accompagne pas, telle est l'ombre

7. Dans *L'Entretien infini* (Paris, Gallimard, 1969), aux pages 70 à 83, au sujet de *Totalité et infini* de Levinas.

8. *Celui qui ne m'accompagnait pas*, p. 37.

portée par le récit de Blanchot, sa lenteur, son interpellation frustrée, sa distance sémaphorique, l'impossibilité de son appel. Aucun visage, encore une fois, qui permettrait de retourner à Levinas. Derrida insiste sur cette absence, il en présente déjà dans « Pas » les implications politiques : « Viens : dans ce suspens de proximité é-loignante, le bord de l'abord (ou pour revenir à la mer, de l'abordage pour arraisonnement en vue d'identification) se dissimule sans pourtant se présenter ailleurs<sup>9</sup>. »

Et pourquoi se présenterait-il ? Ce qu'il en serait de l'amitié n'exigerait pas d'abord le nom, mais l'anonymat. Le récit conduit en ce point où le narrateur ne se reconnaît plus le droit d'appeler son compagnon, encore moins d'évoquer son nom. Il a conquis, dans la force du jour, le privilège de sa propre existence et de sa disparition, mais cette conquête n'a été possible que par les manœuvres infinies et exténuantes de l'approche d'un autre dont il a pu éprouver de manière certaine l'existence et la différence. Une des conséquences les plus importantes de cette conquête a été le renoncement à une identité invitant la similitude ou le semblable. Toutes les ruses de la domination et de l'assujettissement ont été renvoyées, mises à plat. S'il doit y avoir une communauté, elle ne peut se trouver qu'au-delà. Au-delà donc de l'appropriation et de toute mise en intrigue de la conscience qui aurait le projet d'en fournir l'allégorie. La proposition de Hegel, toujours déjà politique, se trouve donc elle aussi désamorcée par le récit de Blanchot, et la logique du double pas de Derrida montre d'emblée l'importance d'aller au-delà.

Cette stance — faut-il parler d'une position ? — dans le travail philosophique de Derrida, exemplairement mise en place dans son commentaire des récits de Blanchot, nous la retrouvons dans ses *Politiques de l'amitié*<sup>10</sup>. Une question se pose, elle concerne le caractère résolument politique de cette résistance à l'œuvre du propre : comment la retrouvons-nous, quelle est la fécondité politique d'une voix qui refuse le faire-semblant du même ? La lecture nous livre cette stance profondément modifiée. Non que l'écriture de Blanchot ait perdu son énigmatique autorité — celui qui n'a cessé d'accompagner n'est toujours pas devenu le compagnon —, mais cette écriture a frayé le chemin aux écritures politiques de l'amitié.

9. *Parages*, p. 96.

10. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'Oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1994. Ce livre reprend la matière de la séance inaugurale du séminaire de Derrida à l'École normale supérieure en 1988-1989 ; ce caractère inaugural mérite d'être marqué, dans la mesure où il renforce ce qui semble un tournant politique dans la pensée de Derrida.

Ces textes, où se constitue la pensée occidentale de l'amitié (l'Orient ici a tant d'autres choses à dire), sont ceux d'Aristote, Cicéron, Montaigne, Kant et Nietzsche. Pour chacun d'entre eux, quelle que soit la chaîne qui les lie, le récit de Blanchot commande en sous-œuvre leur lecture.

La scène des rives, maintenant réarrimée à son motif nietzschéen primordial, va permettre d'engager une nouvelle dramaturgie de l'amitié, où le proche sera confronté, en tant que socius, à l'autre en tant qu'ami ou ennemi. Cette confrontation aura lieu principalement dans la lecture que fait Derrida de la théologie politique de Carl Schmitt, qui intervient en bout de parcours, dans une problématique postérité post-nietzschéenne, mais sa règle d'interprétation, la stance normative qui mesure le politique, demeure l'écriture de Blanchot, le récit de Blanchot, la scène de Blanchot. Pour le dire d'un trait, le récit de Blanchot est désormais disposé par Derrida sur une scène politique, où sa lecture ne risquera plus de retomber dans la phénoménologie. Non que la lecture de «Pas» ait achoppé sur ce développement, mais tout se passe comme si une ouverture imprévue s'était dessinée là même où l'identité et la différence menaçaient de se replier sur l'obscurité du «Viens».

Cette scène, on pourrait la décrire, Derrida l'évoque sans complaisance au moment où il prend le risque d'y plonger toute son œuvre. «Nos réponses et nos responsabilités ne seront jamais adéquates et jamais assez directes<sup>11</sup>.» Pas d'erreur possible, c'est la scène de l'histoire, dominée par la violence guerrière, la volonté d'exterminer le non-identique, la politique de l'identité. Le chaos hurlant de la Bosnie, du Rwanda, on ne peut pas être plus clair. Et non pas seulement ce que toute une lecture autre de Blanchot voudrait considérer, notamment dans sa réinterprétation psychanalytique, la scène où se rejoue trop banalement le narcissisme existentiel du sujet bourgeois associé, dans une réduction inacceptable de la pensée de Bataille, à la seule imitation de la communauté des amants.

Sur cette scène politique, où chacun se trouve placé à son corps défendant, l'écriture représente une conversation fondamentale engagée séculièrement : — Es-tu moi ? — Non, je ne suis pas toi. — Veux-tu être moi ? — Et toi, veux-tu être moi ? — Non, je veux te tuer. Tout dans ce dialogue crispé, immémorialement répété, engendre le meurtre et la guerre, à force de forger le «Je» au lieu de cet être inconnu et glissant, ce «Qui?» indéfini dont parlait Blanchot<sup>12</sup>.

11. *Politiques de l'amitié*, p. 97.

12. *L'Amitié*, p. 328.

Impossible de saisir le noyau dur de la violence primitive sans accéder à ce « Je » qui, dans la structuration de l'identité, est constitutif du rapport ami-ennemi. Ce rapport est principalement pensé dans la théologie politique de Carl Schmitt et dans cette foulée Derrida retravaillera la pensée de l'amitié, dans une tension exemplaire entre l'écriture de Blanchot, toujours déjà active comme philosophie implicite de la paix, et la théologie guerrière de Schmitt, tard venue, mais maudite sur le champ de bataille de l'identité. Jamais autant que dans cette confrontation le neutre n'est apparu pour ce qu'il est, c'est-à-dire le refus de la guerre, l'absence de pouvoir. Jamais non plus la pente résolument politique du travail de Derrida n'est apparue avec autant de netteté, ces *Politiques de l'amitié* s'inscrivant dans une suite de travaux sur la nation, la loi, la responsabilité, le témoignage, dont elles fournissent pour ainsi dire la clef d'entrée.

Les rapports douloureux de l'amitié à la fraternité, rapports inscrits dans les questions de la parenté, du clan, du lignage, constituent certainement le domaine le plus ouvert, le plus explicite de cette mise en question de la filiation, dans la mesure où ils permettent de révéler ce qui, de la souche, du sang, détient la clef de l'identité. C'est aussi le secret le mieux gardé, cette loi du sang qui paraît seule capable d'expliquer la fraternité atavique que les anciens ont voulu placer à la racine de toute existence politique. Même quand elle se dépasse, quand elle sort littéralement d'elle-même pour aller vers la *polis*, le lien qu'elle doit inventer demeure investi par la fraternité du *genos*: l'amitié politique, si profondément élucidée par Aristote comme vertu de l'existence politique, ne se libère pas facilement de sa métaphore identitaire. L'amitié comme fraternité du même se rapporte toujours déjà à la résolution symbolique du cosmopolitisme, depuis les Stoïciens jusqu'aux impératifs antinationalistes du communisme, n'ont rien pu là contre.

Dans la réflexion de Derrida, la raison s'en trouve toujours déjà exprimée chez Blanchot: le politique ne peut se construire sur un faire-semblant. « Au principe, toujours, l'Un se fait violence et se garde de l'autre<sup>13</sup>. » En amont, donc, de ce travail de déconstruction de l'amitié philo-politique, travail qui met à nu l'infinie transposition spirituelle de la logique du même dans les maximes du bien-vivre ensemble, il est question de comprendre pourquoi une pensée sans concessions atteindra plus sûrement le cœur de l'amitié qu'une prescription, qu'un appel, dût-il résonner à travers toute l'histoire de

13. « Avant-propos », dans *Politiques de l'amitié*, p. 13.



la philosophie. Contre le pouvoir du faire-semblant, contre l'irrésistible attrait de la fiction du même, rétablir, en taillant dans le vif, la réalité de la différence. C'est ici que l'écriture de Blanchot, par sa proposition même autant que par ses effets, installe un nouveau dispositif : comprise, dans la foulée de Nietzsche, comme parage supplémentaire de la phrase de Montaigne (« Ô mes amis, il n'y a nul amy »), elle la débarrasse de toute nostalgie, elle la décape, elle la sort de sa gangue, elle l'invite à risquer de dire la vérité du politique. L'ensemble n'est en effet qu'*en semble*, déportant dans une pensée à inventer, hors du *genos*, l'amitié. On ne sera pas surpris de retrouver ici la scène des rives, l'interpellation incertaine. Oreste et Pylade, David et Jonathan ne sont que les modèles suspects du crime génique, de la violence guerrière ; aucune amitié ne saurait se modeler sur ce lien où l'ensemble se joue à lui-même la fiction du sang et ne veut rien connaître d'une compagnie sans pays, sans patrie commune. Pour ne rien dire, encore, de l'absence de la sœur.

L'argument de Derrida est complexe, il ne s'agit pas de le restituer ici. Le rôle qu'y joue le texte de Blanchot mérite néanmoins d'être précisé, tant il paraît à la fois central et refoulé. En le présentant comme la règle d'interprétation de la tradition philosophique, il faut d'abord insister sur le fait que, sur les traces de Nietzsche, il en révèle les ambiguïtés et les dangers. Pas seulement dans la dénonciation tranchante de cette amitié testamentaire qui noue l'un des fils les plus résistants de Cicéron à Montaigne — mon ami est celui qui pourra figurer dans la scène de mon oraison funèbre —, mais plus généralement dans la position d'un « horizon sans reconnaissance ».

Que faisons-nous et qui sommes-nous, nous qui vous appelons à partager, à participer et à ressembler ? Nous sommes d'abord, comme amis, des amis de la solitude, et nous vous appelons à partager ce qui ne se partage pas, la solitude. Des amis tout autres, des amis inaccessibles, des amis seuls parce qu'incomparables et sans commune mesure, sans réciprocité, sans égalité. Sans horizon de reconnaissance donc. Sans parenté, sans proximité, sans *oikeiotes*<sup>14</sup>.

Blanchot lu dans Nietzsche, Nietzsche lu dans Blanchot ? Le texte de Derrida accepte le risque de cet aller et retour incontrôlable. Si tout est retiré au partage de l'amitié, l'appel de Nietzsche aux philosophes de l'avenir les invite à un dépassement héroïque. Peut-être impossible, tant, encore une fois,

14. *Politiques de l'amitié*, p. 53.

le désir de communauté, semble irrésistible. Derrida propose de voir dans cet appel l'énoncé d'une responsabilité, dont la mesure pourrait se comparer à l'avènement messianique. Ce lien, de tous le plus inattendu, il le tire aussi de Blanchot, introduisant dans son propos une marge mystérieuse. Pourquoi, ici, maintenant, faire retour sur cette responsabilité sans fond du penseur précurseur qui appelle une communauté d'amis solitaires à se lier ? Les mots de Bataille font irruption, irrépressibles, en dépit de la consigne de distance : cette communauté est peut-être « la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté<sup>15</sup> ». Ces mots pèsent de tout leur poids sur le sens de l'injonction de Nietzsche, sur ces politiques de l'amitié lancées à la recherche d'une politique de la différence, sur la responsabilité même de Derrida dans le travail de la déconstruction.

Derrida rend hommage à Bataille et à Blanchot, mais il entend remettre à plus tard le soin d'intégrer dans ces politiques de l'amitié ces pensées d'une exigence nouvelle qui ont, selon son expression, « contresigné l'événement signé Nietzsche ». Rien n'est pourtant remis à plus tard, puisque tout est là dans cette longue note<sup>16</sup> où, de la communauté désœuvrée à la communauté négative, la fécondité de l'écriture de Blanchot explose de toutes parts : « Qu'en est-il alors de l'amitié ? Amitié : amitié pour l'inconnu sans amis<sup>17</sup>. » Cette tension ne nous dispense de rien, dans la mesure même où le refus de cette maison commune, fût-elle idéalisée dans l'*oikeiosis* stoïcienne, dans l'œcumène philosophique, n'est pas immunisé contre le leurre du même. Derrida le dit on ne peut plus clairement, en s'adressant à la fois à Bataille et Blanchot saisis dans la lecture de Jean-Luc Nancy : les risques d'un mythe de la fraternité invitent à la plus grande prudence. Toute la mise en scène de la filiation dans la construction de la généalogie politique doit être mise à distance, si on veut rendre possible l'exercice d'une responsabilité nouvelle, « une amitié à venir du temps avec lui-même où nous retrouvons l'entrelacs du même et du tout autre... »

La lecture du texte de Nietzsche qui se trouve ici secoué par Derrida exigerait un retour sur la portée de sa critique de la démocratie, mais plus importante est la considération de ce qui se tient à l'autre bout de la pensée de Nietzsche, à l'exact opposé de sa critique de la fiction du même : cette position où

15. *Politiques de l'amitié*, p. 56.

16. *Ibid.*, pp. 56-57. Note essentielle, inscription du travail dans une communauté risquée, où la contribution de Jean-Luc Nancy (*La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986) trouve sa juste place.

17. Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, p. 44.

se tient la liberté qui veut dépasser les semblants de l'agir communicationnel et la tyrannie de l'opinion. Derrida ne se prive pas de retourner la pointe de sa lecture à l'endroit du raisonnement aplatissant de Habermas. Rien en effet ne peut être saisi de la logique de la violence si on fait l'économie d'une déconstruction de l'identité. Fuir les terreurs de la solitude en joignant le troupeau, croire au mythe du même, construire précisément le sujet politique comme sujet national, c'est ce mouvement qui conduit à désigner l'ennemi, et du coup à construire la semblance de l'ami dans le congénère. Que ce mouvement s'alimente plus ou moins directement à la fiction du sang, il n'aboutit pas moins au périmètre de la compagnie, au pays.

Fallait-il opposer à cette machine de guerre de la *polis* comme *oikeiosis* un idéal résolument anachorétique, pour en révéler la finalité essentiellement meurtrière sous les apparences de la bande fraternelle, du *Bund* initiatique ? C'est ce que Nietzsche a proposé, c'est ce que Blanchot a écrit, c'est ce que Derrida nous appelle à contresigner. Ainsi se déploie ultimement, sur cette scène politique où il révèle toute sa fécondité, le paradoxe de ce compagnon qui n'accompagne pas : la commune appartenance au monde de la solitude apparaît comme appartenance au monde de la non-appartenance. Terrible ascèse, discipline impossible, renoncement à tous les plaisirs du sang et de l'identité, jusqu'à l'effacement de la communauté.

Un idéal, donc, est posé, et pourquoi aurait-on peur de ce mot ? Nietzsche ne l'a pas craint. L'exigence est là, parce que le péril appelle une conjuration inouïe. De quoi peut-on désormais attendre, en effet, la conjuration de ce péril identitaire qui continue de conduire l'histoire au charnier ? Qu'en peut-on encore espérer, sauf à s'en remettre à un messie ? De quoi, sinon d'un martyr de la solitude, témoin unique d'une pensée autre, capable de forcer la sortie « de soi-même comme de soi-même, ce qui ne peut se faire qu'en laissant venir l'autre, ce qui n'est possible que si l'autre me précède et me prévient : que si l'autre est la condition de mon immanence<sup>18</sup> » ?

Dans le parcours de Derrida relisant Nietzsche — mais aussi, de manière éblouissante, l'éthique d'Aristote —, il est certain que le témoignage sans figure, la compagnie toujours déjà disparaissant de Maurice Blanchot, exauce le vœu de cette pensée à venir. Précurseur à son tour, certes, mais surtout accomplissement de l'appel nietzschéen, il effectue la

18. *Ibid.*, p. 63.

passage plus que jamais nécessaire vers l'instabilité, vers une retraite qui seule rend possible une mise en question de l'amitié et de la vérité. Cette retraite est-elle une abstention au loin du politique? Derrida pose la question, il se l'adresse à lui-même dans ce jeu dangereux où il prend le risque de devenir lui-même le pigeon d'argile de l'opinion philosophique. Sa réponse est nette : plus et mieux que toutes les agitations communicationnelles, le retrait «surpolitise l'espace de la cité». Cette grande vérité — socratique d'essence, est-il besoin de le rappeler? — est celle de toute anachorèse, l'écriture de Blanchot ne fait que la retrouver. Comme celle de Nietzsche, elle représente ce qui nous arrive «en affectant jusqu'à la possibilité de dire nous<sup>19</sup>». Le chemin qui aura été parcouru depuis les paroles de saint Paul, — *il n'y a plus ni Grec, ni Juif...* — est si terriblement jonché de cadavres, est-il même permis de penser que sur ce chemin notre temps soit celui d'une mutation, d'une terrible secousse dans «l'expérience de l'appartenance»? Le témoignage solitaire de Blanchot<sup>20</sup>, témoignant pour l'absence d'attestation, invite à le penser, surtout s'il cesse d'être lu sur le seul fond de son interprétation existentialiste pour être enfin appelé dans le champ nietzschéen du politique. «Nous appartenons à cette secousse, si c'est possible, écrit encore Derrida, nous tremblons en elle<sup>21</sup>.»

C'est à compter de cette pensée de «la dislocation absolue, du désajointement sans bordure» que l'entreprise même d'une politique de l'amitié peut être considérée, dans les parages de l'écriture solitaire, attentive aux signaux des veilleurs. La déconstruction du schème généalogique, d'Aristote à Carl Schmitt, va jusque-là : pas seulement jusqu'à la dénonciation de la naturalité nationale et de l'autochtonie, mais jusqu'à la proximité du prochain, la familiarité de la famille, l'amitié du même, de telle façon qu'il soit possible de

penser et vivre une politique, une amitié, une justice qui commencent par rompre avec leur naturalité ou leur homogénéité, avec leur lieu d'origine allégué. Qui commencent donc là où le commencement (se) divise et diffère. Qui commencent par marquer une hétérogénéité «originale» qui est déjà venue et qui peut seule venir, à l'avenir, les ouvrir. Fût-ce à elles-mêmes<sup>22</sup>.

19. *Politiques de l'amitié*, p. 98.

20. Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 107. Mais aussi bien celui exemplaire de Jan Patočka, dont Jacques Derrida a élucidé la signification comme martyr dans «Donner la mort», texte recueilli dans l'ouvrage collectif *L'Éthique du don* (Paris, A. M. Métailié, 1992).

21. *Politiques de l'amitié*, p. 98.

22. *Politiques de l'amitié*, p. 128.

Existe-t-il encore un ami qui puisse accompagner? Au terme de ce parcours, la nature de l'accompagnement, et jusqu'au fondement de la compagnie, demeure mystérieuse. Impossible ici de cacher qu'au-delà du lien naturel, dans l'effacement même de l'horizon de reconnaissance, une amitié nouvelle se profile. Quand toutes les identités construites par le recours à cette naturalité du *genos* — s'agit-il du sujet, du parent, du frère? —, ont révélé leur impuissance politique, un espace inédit et infini se dessine, espace sans tracé et sans configuration identifiable où cette amitié apparaît comme lien possible. Derrida risque au sujet de cette expérience la mention d'une loi de la séparation absolue, «une certaine anhumanité». Pourquoi s'agirait-il d'excéder l'humanité? Ici encore, et finalement, la réponse de Blanchot — alors que s'achève le travail inaugural de ces politiques de l'amitié, alors que la réponse grecque d'Aristote, élevant l'amitié au rang de vertu, et la réponse moderne de Carl Schmitt, suspendant toute détermination du politique à l'ennemi, ont épuisé leurs virtualités —, paraît la seule rigueur acceptable. Excéder l'humanité, c'est déporter le fondement du lien hors de ce qui doit être lié, puisque rien, absolument rien ne doit être concédé au désir du même, à la volonté d'aborder pour connaître et reconnaître, au désir de nouer. Cette réponse de Blanchot laisse en suspens la question du nom de cet ami qui ne sera plus le proche ou le prochain, et sans doute plus celui de l'homme. Terrible suspens qui vient déplacer la nature politique : qui sera cet ami à venir, s'il doit encore engager le lien politique?

Nous devons renoncer à connaître ceux à qui nous lie quelque chose d'essentiel; je veux dire, nous devons les accueillir dans le rapport avec l'inconnu où ils nous accueillent, nous aussi, dans notre éloignement. L'amitié, ce rapport sans dépendance, sans épisode et où entre cependant toute la simplicité de la vie, passe par la reconnaissance de l'étrangeté commune qui ne nous permet pas de parler de nos amis, mais seulement de leur parler, non d'en faire un thème de conversations (ou d'articles), mais le mouvement de l'entente, où, nous parlant, ils réservent, même dans la plus grande familiarité, la distance infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport<sup>23</sup>.

Trois questions se pressent sur ce dernier seuil, elles devront demeurer esquissées, sans plus. Derrida lie chacune aux amitiés emblématiques, dont le détachement a rendu

23. Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 328; cité dans *Politiques de l'amitié*, p. 327.

possible l'accompagnement : Blanchot, Bataille, Levinas, Foucault. D'abord la question de la communauté, où surgissent l'essence et la valeur de ce qui est commun et le risque d'une universalisation qui fait encore une fois semblant. La pensée du neutre : celle-là même qui neutralise le sang et la nation, a-t-elle pour effet de rendre impossible toute fraternité ? La réponse chrétienne mériterait ici une longue réflexion. Ensuite, la grande question grecque, elle aussi réamorcée à compter d'un texte de Blanchot sur Michel Foucault<sup>24</sup> : quel modèle peut encore être proposé à la vertu de l'amitié ? Enfin, un retour sur la question de la fraternité, partout problématique dans sa rareté chez Blanchot, dans son aura religieuse chez Levinas : que veut dire frère quand on y « subsume l'humanité de l'homme autant que l'altérité de l'autre<sup>25</sup> ? » Dans ces questions, dans leur énoncé même, n'entend-on pas encore l'appel et la demande de Blanchot, sa pugnace insistance, le paradoxe de son amitié en retrait ?

24. Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.

25. *Politiques de l'amitié*, p. 339.